

Hermeneutika, szellemtudományok, dialógus. Az *Igazság és módszer* tematikus hangsúlyai Gadamer 1931-es habilitációs írása fényében¹

I. Expozíció – az *Igazság és módszer* két alternatív olvasata

Sok minden szól amellett, hogy Gadamer fő művét, az *Igazság és módszert* a szellemtudományok önértelmezése körül régóta fennálló zavarodottságra adott filozófiai válaszkísérletként, az ezen önértelmezést meghatározó korábbi előfeltevések felülvizsgálataként, egyúttal újraorientálásaként olvassuk. Először is, egy ilyen – pusztán tudományelméleti horizontra szorító – olvasat mellett látszik szólni Gadamer nem egy megnyilatkozása. Amikor az *Igazság és módszer* második kiadásának Előszavában „még egyszer felvázol[ja] az egész könyv szándékát és igényét”, Gadamer rögtön a szellemtudományokat említi: „abból indul [...] ki – írja –, hogy a történeti szellemtudományok [...] egy humanista örökséggel sáfárkodnak, mely a [...] tudományon kívüli tapasztalatokhoz, különösen a művészet tapasztalatához közelíti őket”.² A mű bevezetésének első oldalán Gadamer kérdése elsődlegesen ugyancsak a szellemtudományokra vonatkozik, s így hangzik: „Amikor a hagyományt megértjük, nemcsak szövegeket értünk meg, hanem belátásokra teszünk szert, és igazságokat ismerünk meg. Miféle megismerés és miféle igazság ez?”³ Ezért vizsgálódásainak céljaként azt nevezi meg, „hogy mindenütt, ahol lehet, felkutassák az igazság olyan tapasztalatát, amely túllép a tudományos metodika ellenőrzési körén, és feltárják saját legitimációját”.⁴ „Igazi filozófiai szándékát” pedig egy félreismerhetetlenül kantiánus megfogalmazással adja meg: „azt kérdezzük, hogy hogyan lehetséges a megértés”.⁵ Majd a fő mű záró sorai ismét csak a szellemtudományi megismerés sajátosságait hangsúlyozzák: „az, hogy megismerésükben a megismerő saját léte is beszáll a játékba, valóban a »módszer« határát jelenti, de nem jelenti a tudomány határát”.⁶ Ennyiben nem meglepő tehát, ha a mű alapkérdését gyakran a másodlagos irodalom is a szellemtudományok problémájában látja. A sok lehetséges példa közül itt csak a neves Gadamer-értelmező, Jean Grondin megfogalmazását idézem, mely szerint „az *Igazság és módszer* egész kutatása a szellemtudományok *érvényességi igénye* kérdésének van szentelve, mely tudományos méltóságot kölcsönöz a számukra”.⁷ Túl azonban a megnyilatkozásokon, magának a műnek a felépítése is egy efféle olvasat mellett látszik tanúskodni. A könyv a szellemtudományok ún. módszerproblémájának tárgyalásával indít.

¹ A tanulmány az MTA TKI támogatásával, valamint az OTKA K 76865-ös témaszámú pályázata keretében, továbbá a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

² Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. Bonyhai G., 2. jav. kiad. Budapest: Osiris, 2003 (a továbbiakban: *IM*) 12–13.

³ Gadamer: i. m. 25.

⁴ Uo. 26.

⁵ Uo. 11, ill. 13.

⁶ Uo. 540.

⁷ Jean Grondin: „The Neo-Kantian Heritage in Gadamer”, in Rudolf A. Makkreel – Sebastian Luft (szerk.): *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 2009, 98. (Kiemelés az eredetiben.)

Az első rész, mely „az igazságkérdést” „a művészet tapasztalata alapján” igyekszik feltárni, úgyszólván „kerülő útként” szolgálja a második rész fő problematikáját: ugyanezen „igazságkérdés kiterjesztés[ét] a szellemtudományi megértésre”.⁸ „Kerülő útról” itt annyiban van szó, amennyiben a műalkotással való találkozás a *megértés* dolgának bizonyul (nem pedig pusztán szubjektív-esztétikai élvezet kérdése), egyenesen a szellemtudományi megértés példaesetét képezi, s ezért aztán „*az esztétikának fel kell oldódnia a hermeneutikában*”⁹ – hangzik Gadamer tétele. A mű első két része ennyiben a szellemtudományok sajátosságának felmutatását célozza, egy olyan ismeretformát és ezzel igazságot védelmezve, amely kívül esik a természettudományokban honos módszerkövető kutatás révén szert tett igazságok körén. *Igazság, túl a módszeren* – parafrázálhatnánk ez esetben a mű címét. Innen tekintve a mű harmadik, záró része – mely „a hermeneutika” első megközelítésben talán nehezen értelmezhető „ontológiai fordulatának” kifejtését ígéri „a nyelv vezérfonalát követve”¹⁰ – a szellemtudományi megértésnek a nyelv – vagy pontosabban: a nyelviség – hermeneutikája révén történő kvázi-megalapozásaként tűnik fel, amennyiben Gadamer tézise szerint „a nyelv az az egyetemes közeg, amelyben maga a megértés végbemegy”.¹¹ Ez a szellemtudományok olyasfajta filozófiai igazolása volna, amely felmutatja az ember általában vett, tudományelöttes nyelvi világtapasztalata, valamint a szellemtudományok közti kontinuitást, az utóbbiak emberformáló és orientáló – a gyakorlati célok megválasztását segítő – szerepét, ily módon igazolva e tudományok jelentőségét az emberi élet egésze számára. Ha azonban ellenállunk az efféle olvasatot uraló „tudományelméleti” optika magától értetődőségének, s tekintetbe vesszük például azt, hogy a fő mű megjelenését megelőző évtizedek során Gadamer először 1953-ban, vagyis 53 évesen publikált tanulmányt a szellemtudományok problémájához kapcsolódó témában,¹² s noha egyetemi előadásai keretében 1936-tól kezdődően ismételten foglalkozott – „Művészet és történelem (Bevezetés a szellemtudományokba)”, illetve hasonló című kurzusok keretében – ezzel a problémakörrel,¹³ az azt megelőző évtizedekben –

⁸ A mondatban az *IM* első, illetve második része kapcsán idézett megfogalmazások a mű e részeinek címei. A „kerülő út” kifejezést Jean Grondintől kölcsönözöm, aki így fogalmaz: „Szinte azt mondhatnánk, hogy az esztétikán keresztül vezető út az *Igazság és módszer* tárgyát illetően egyfajta *kerülő utat* jelent.” In uő: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*, Budapest: Osiris, 2002, 157. (= *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*, 2., überarbeitete Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 156.)

⁹ *IM*, 196.

¹⁰ Az idézőjelben szereplő megfogalmazások teszik ki a mű harmadik részének címét.

¹¹ *IM*, 431. (Az eredetiben kurzív.) Egy másik, hasonló értelmű megfogalmazással találkozhatunk például a fő mű 425. oldalán is, miszerint: „az értelem tapasztalása, mely a megértésben [...] végbemegy, [...] *egész folyamat[ában] nyelvi jellegű*”. „Kvázi-megalapozás”-ról itt annyiban kell beszélünk, amennyiben a szóban forgó „alap”, vagyis a nyelviség minden, csak nem *fundamentum inconcussum*.

¹² „Über die Autorität: Die Wahrheit in den Geisteswissenschaften”, in *Bilder und Zeiten*, függelék, *FAZ* 283, 1953 (december 5.): 4 (= *GW* 2, 37–43.); majd „Was ist Wahrheit?”, *Zeitwende: Die neue Furche* 27, no. 4, 1957 (április): 226–237 (= *GW* 2, 44–56.); illetve „Geisteswissenschaften”, „Geschichte und Geschichtsauffassung”, valamint „Geschichtlichkeit”, in K. Gallinger (szerk.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2. kötet, Mohr, Tübingen, 1958, col. 1304–1308, 1488–1496, 1496–1498. (Ezen információk a Richard E. Palmer által összeállított „Bibliography of Hans-Georg Gadamer”-ből származnak, in Lewis Edwin Hahn (szerk.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. (The Library of Living Philosophers, XXIV.) Chicago – La Salle, Open Court, 1997, 567–599.)

¹³ „Művészet és történelem (Bevezetés a szellemtudományokba)” címmel Gadamer már Marburgban (Sommer Semester [SS] 1936), majd Lipcsében (SS 1939, Winter Semester [WS] 1941/42, WS 1944/45), Frankfurtban (WS 1948/49), illetve Heidelbergben is (SS 1951) tartott előadásokat, „A szellemtudományok elvi kérdései” címmel pedig Lipcsében (1940 2. trimeszterében), majd „Bevezetés a szellemtudományokba” címmel

klasszika-filológusként – kizárólag ókori szerzők, elsősorban Plátón és Arisztotelész értelmezésével foglalkozott, ha tehát mindezt az emlékezetünkbe idézzük, felmerül a gyanú: vajon nem úgy áll-e a dolog, hogy a szellemtudományok tudományosságának megöröklött kérdése inkább csak azt a filozófiai problematikát jelentette Gadamer számára, amelyhez kapcsolódva saját, elsősorban a Plátón–Arisztotelész-viszony értelmezéséből nyert korábbi és elementárisabb belátásait a kor diskurzusában konkretizálhatta? Ha ebből a perspektívából közelítünk a fő műhöz, akkor annak a „Humanista vezérfogalmak”-at – köztük elsődlegesen a *Bildung* humanista eszméjét – a mű elején tárgyaló alfejezete, különösképpen pedig az ezen alfejezet kiteljesedéseként olvasott záró, harmadik rész foglalja magában mindazt, amit pályafutása egészét tekintve Gadamer elsődlegesen szem előtt tartott, s múlhatatlan filozófiai igazsággént tartott számon.¹⁴ E záró részt – nagyon is sokatmondóan – a platóni dialektika mintaképszerűségének a tárgyalása vezeti fel, központi gondolata pedig a nyelviségnek mint az ember történeti létét hordozó „elemnek” a felmutatásában, illetve annak a kihangsúlyozásában jelölhető meg, hogy az emberi létezés ezen elementáris nyelvisége a tárgyi igazságot feltáró dialogikus szót értésben, vagyis az ekként értett beszélgetésben teljesedik ki, s ezzel „a dialogicitás dimenziója” egyetemes-ontológiai jelentőségre tesz szert. *Igazság a történetiségben* – parafrázálhatnánk ez esetben a mű címét (mely az *Igazság és módszer* címnél hűebben tükrözné a szerző eredeti szándékát is: fő művét Gadamer *Megértés és történet* címmel akarta megjelentetni).¹⁵ Innen tekintve a szellemtudományok tudományosságának problémájában egyáltalán nem ismeretelméleti vagy tudományelméleti, azaz szcientista indíttatású kérdést, hanem sokkal inkább ama tapasztalati szférák egyikét kell látnunk, ahol éppen az efféle szcientista megközelítések ellenében kell elismertetni az ember történeti dialogicitásának egyetemességét.

II. Gadamer habilitációs írása

Heidelbergben (SS 1955) kínált kurzust. Az esztétika kérdéskörével Gadamer azonban már 1931-től kezdődően, szinte folyamatosan foglalkozott különböző előadásai keretében. (A Gadamer egyetemi kurzusaira vonatkozó itt feltüntetett adatok a Jean Grondin által összeállított „Vorlesungsankündigen an deutschen Universitäten” című jegyzékből származnak, in uő: *Hans-Georg Gadamer*, id. kötet, Abhang 2, 390–399.)

¹⁴A *Bildung* gadameri eszméje és a hermeneutikai igazságtapasztalat közti összefüggéseket illetően – melyeket elsősorban a bennük közös „medialitás”, valamint a mindenkori lényeg újrafelismeréseként végbemenő „mimetikus történet” jellegükben jelölök meg – lásd tanulmányomat: „A hermeneutikai fenoménről: képzés és ontológia”, in Nyíró Miklós (szerk.): *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. Budapest: L'Harmattan, 2009, 151–169.

¹⁵Lásd Jean Grondin: *Einführung zu Gadamer*, id. kötet, 27.

Gadamer korai írásai – melyek elsődlegesen a görög filozófiával foglalkoznak¹⁶ – számos, az *Igazság és módszer*ben is központi szerepet játszó tematikát érintenek. A fő műben rehabilitált klasszikus görög fogalmakon túl – mint például az *anamnézisz*, a *mimézisz*, a *phronézisz* vagy éppen a *theoria* – ilyen tematika például a „módszertudat” problémája, az „esztétikai tudat”, a „tudományelöttes” dimenzióra való irányultság, de a játék fogalma is.¹⁷ Amikor az alábbiakban Gadamer *Platón dialektikus etikája* című, 1931-ben kiadott írásához fordulok, akkor egy további – az előzőekhez is sok szállal kapcsolódó – tematikát, nevezetesen a *logosz*, avagy beszéd lehetséges megvalósulási formáinak és azok sajátos teljesítményeinek – köztük a tudományos-teoretikus *logosz* sajátosságainak, valamint hanyatlásformáinak, mindenekelőtt azonban a tulajdonképpeni dialógus fogalmának – e korai elemzését igyekszem az előtérbe állítani, azzal a céllal, hogy Gadamer e fiatalkori törekvései fényében vehessük szemügyre s ítélhessük meg a fő mű tematikus hangsúlyait.

A) A tudomány görög eszméjének genezise

Gadamer habilitációs írása két részből áll.¹⁸ Az első rész általában a platóni dialektikáról szól, a második a *Philebosz* interpretációját nyújtja. Az első rész első fejezete, mely „A beszélgetés, s a

¹⁶ Gadamer „Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen” című, 1922-ben megvédett doktori disszertációja, melyet Paul Natorp vezetése alatt készített el, kiadatlan maradt (a 116 oldalas gépelt kézirat a Heidelbergi Egyetem Filozófiai Szemináriumának könyvtárában található – vö. Robert R. Sullivan: *Political Hermeneutics: The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, University Park – London: Pennsylvania State University Press, 1989, 195., 1. jegyzet). Hasonló sorsra jutott az a Pindárról írt latin nyelvű esszé is, mellyel Gadamer 1927-ben államvizsgázott klasszika-filológiából. Első publikációi két tanára, Nicolai Hartmann, illetve Paul Natorp munkásságához kapcsolódtak: „Metaphysik der Erkenntnis: Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann”, *Logos* 12, no. 3. (1923/24): 340–359.; illetve „Zur Systemidee in der Philosophie”, in *Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstage*, de Gruyter, Berlin–Leipzig, 1924, 55–75. (ezeket később maga Gadamer „kotnyeleskedő anyagoknak” [„vorlautes Zeug”] minősítette – vö. uő: *Selbstdarstellung*, in *GW* 2, 48. –, s ki is hagyta őket tízkötetes *Összegyűjtött műveiből*). 1928-ban jelent meg Gadamer első önálló hozzájárulása az ókori filozófiához: „Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, *Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie* 63, 1928, 138–164. (= *GW* 5, 164–186.). *Interpretation des platonischen Philebos* című munkájával Gadamer 1929-ben habilitált filozófiából, Heideggernél. Ez az írás jelenik meg 1931-ben – átdolgozott formában – *Platos dialektische Ethik* címmel (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1931 = *GW* 5, 3–163.). A második világháború végéig öt további, az ókori filozófiával foglalkozó – rövidebb, ám jelentős – írás születik Gadamer tollából, melyek azután helyet kaptak az *Összegyűjtött művekben* is: „Praktisches Wissen”, *GW* 5, 230–248; „Die neue Platosforschung” (1933), *GW* 5, 212–229.; „Plato und die Dichter” (1934), *GW* 5, 187–211.; „Antike Atomtheorie” (1935), *GW* 5, 263–281.; „Platos Staat der Erziehung” (1942), *GW* 5, 249–262.

¹⁷ Gadamer korai írásainak átfogó elemzését és a kor német kulturális törekvéseinek összefüggésében való elhelyezését nyújtja Robert R. Sullivan *Political Hermeneutics: The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer* című monográfiájában, melyhez további adalékokkal szolgál „Gadamer’s Early and Distinctively Political Hermeneutics” című tanulmányában (in Lewis Edwin Hahn [szerk.]: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, id. kötet, 237–255.).

¹⁸ Hans-Georg Gadamer: *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (1931), in uő: *Gesammelte Werke*. Band 5: *Griechische Philosophie I*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, 3–163. Tanulmányom e második részében a Gadamer habilitációs írásából idézett helyek oldalszámait zárójelben közlöm a főszövegben, a *Gesammelte Werke* 5. kötetének további feltüntetése nélkül.

szót értés végbemenési módja” címet viseli¹⁹ – s melynek tárgyalására itt szorítkozom –, rögtön értésünkre adja: Gadamer már 1931-ben, tehát jóval a kései Heidegger nyelvre vonatkozó megfontolásait megelőzően majdani fő művének egyik – ha ugyan nem a legfőbb – alapgondolatával foglalkozik. A műben Gadamer vezérkérdése a következő: „a platóni dialektika – melynek a szókratikus dialógusban gyökerező eredete kétségszoros – *miért* történeti közvetítő láncszeme egy olyan fejlődésnek, amely egyenesen a dialektika és dialógus (*Dialogik*) fölébe kerekedő arisztotelészi *episztémé*hez vezet?” (15.) Ezt a kérdést Gadamer oly módon kívánja megválaszolni, hogy a tudomány fogalmának kiépülési folyamatát a maga „értelem-történeti folytonosságában” (*sinnsgeschichtliche Kontinuität*) igyekszik beláthatóvá tenni. Vagyis azt a kérdést tartja szem előtt, hogy mi az a közös mozzanat, amely a szókratészi dialógust, a platóni dialektikát és az arisztotelészi apodiktikus tudományt egységesen áthatja s ezáltal egybeköti. Ha ugyanis a szókratészi dialógustól az arisztotelészi *episztémé*ig ívelő történeti fejlődésben sikerül kimutatni valamiféle „tárgyi” folytonosságot – miként arra Gadamer kísérletet tesz –, akkor az nem kevesebbet jelent, mint hogy az arisztotelészi apodiktikus tudomány bizonyos erőneinek, mindenekelőtt – vélhetően – annak, hogy az tudásigénnyel lép fel, az e tudományt megelőző, végül majd ahhoz vezető formákban – így a szókratészi dialógusban és a platóni dialektikában – is felfedezhetőnek kell lennie, s ennyiben ez utóbbiak is a tudás *bizonyos* formáit megtestesítő alakzatoknak bizonyulhatnak.

Mármost „az arisztotelészi tudományt az jellemzi – írja Gadamer –, hogy semmiféle kifejezett helyeslést nem igényel valamely partner részéről, hanem olyan, szükségszerűségből történő felmutatás, amely nem törődik mások tényleges jóváhagyásával. A dialektika ezzel szemben a dialogikus szót értés erejéből él, a másik értő együtt-haladásából, s lefolyásának minden egyes lépésében a partner helyeslése felőli megbizonyosodás hordozza.” (Uo.) Míg tehát a szókratészi-platóni dialogicitás esetében a másiknak az elhangzottak jóváhagyásában vagy éppen az azoknak való ellenvetésben kifejeződő hozzájárulása mindvégig konstitutív marad, addig a tudás kifejtésének módja Arisztotelésznél immár nem igényli egy ilyen másik – akár egy interiorizált másik – tényleges hozzájárulását, s Gadamer szerint ez az, ami az arisztotelészi tudományoszményt mindenekelőtt megkülönbözteti előképeitől. Gadamer említett vezérkérdése azonban elsősorban nem e felmutatott különbözősége, hanem – mint láttuk – legfőképpen az a mögött megbúvó folytonosságra irányul. Mármost az e folytonosságot biztosító közös mozzanatot, mely az apodiktikus tudomány és a dialogikus szót értés ezen alapvető különbsége ellenére mégis kimutatható bennük Gadamer szerint, ő az általában vett görög tudományoszményben pillantja meg. Szándéka ennek megfelelően az, hogy „az arisztotelészi apodiktikában kiforrottá váló görög tudományfogalom eredetét a platóni dialektikából kiindulva tegye érthetővé, azáltal, hogy ez utóbbi tárgyi forrását a szókratészi beszélgetés-folytatás *specifikus* formájában mutatja fel” (17.). Gadamer elsőként tehát a tudomány görög eszméjének a genezisé, ehhez pedig először a látás fő hozadékát, majd a tapasztalat és a *techné* kiépülési folyamatát követi nyomon – Arisztotelész elemzéseire, illetve (itt még hallgatólagosan) a *Lét és idő* Heideggerének belátásaira támaszkodva. Eszerint az emberi létezés legeredendőbb gondja az, hogy berendezkedjen a világban, melyben mindenkor találja magát, s hogy megbízhatóan, biztonsággal rendelkezzen a világ dolgai fölött. Mindenekelőtt ez a megbízhatóságra irányuló törekvés vezet a *techné*ben foglalt tudás

¹⁹ „Das Gespräch und die Vollzugsart der Verständigung”. Az első rész második fejezete a platóni dialektikával foglalkozik, s a „Die platonische Dialektik und das Motiv der Verständigung” címet viseli.

kiépüléséhez, amely nem más, mint az előállítandó fölötti *előzetes* rendelkezés, mégpedig annak az ismerete vagy tudása révén, hogy minek a kedvéért (*Worumwillen*) van szükség az előállítandó dologra, az hogyan néz ki, miből kell létrehozni, s hol kell az elkészítéshez hozzáfogni (vö. 18.). A tapasztalathoz képest a *techné* kitüntetett jellemző az, hogy benne egy új értelemben vett tudás rejlik: a *techné* egy olyan általánosnak az előzetes és bizonyos tudása feletti rendelkezés, amely minden lehetséges releváns esetre vonatkozóan érvényes. Ez az előállítandó okalapjaira vonatkozó tudás az, amelyben az elkészítendő dolgot a maga mibenlétében birtokba vesszük: „Ebben a maguk az okok feletti rendelkezésben diszponábilis az előállítandó a maga létében” – fogalmaz Gadamer (21.).

Továbbá, Gadamer szerint ugyanez a – világ feletti rendelkezés biztonságára irányuló s a *techné* kiépüléséhez vezető – törekvés vezeti az embert arra, hogy „mindent, ami van, ugyanilyen módon, a maga létében tegyen rendelkezésre állóvá”, vagyis a létezőt a maga okából – amiként az mindig és szükségképpen az, ami – értse meg (uo.). „Így nő ki a lét tulajdonképpeni tudományos fogalma a *techné* révén történő előállítás elsődleges horizontjából” – hangsúlyozza Gadamer (uo.). Ahogyan az előállítandó léte egy efféle megértésben adódik, „függetlenül annak mindenkorai tényleges jelenlététől valamely érzéki észleletben” (uo.), úgy a *theoria* eszméje is azt a törekvést foglalja magában, hogy a világot léte okaiból ismerje meg, a maga szükségképpeni mivoltában. A teoretikus – avagy tudományos – *logosz* erről hivatott számot adni: azoknak az okoknak a felmutatásában áll, amelyekből fakadóan valamely létező mindig és szükségképpen olyan, amilyenként ismerjük. A tudományos beszéd, melyben a létezők okaira irányuló kutatás fejeződik ki, nem más tehát, mint tudományosan megalapozó felmutatás (vö. 24.). E ponton hangsúlyozni kell, hogy az így felfogott *theoria* elsőbbsége a *technével* szemben, melyet a görögök óta annak tulajdonítani szokás, Gadamer – e tekintetben is Heideggerre támaszkodó – elemzése szerint nem abban rejlik, hogy az előbbi valamiféle gondtalanság (*Sorglosigkeit*) jellemezné. „Maga a tudomány (a *theoria*) a világban-benne-lét gondjának egy sajátos végbemeneteli jellege.” (21.) Elsősorban az különbözteti meg a *technétől*, hogy a *theoria* keretében keresett tudást „egyáltalán nem valami más kedvéért keressük, hanem tisztán annak sajátos teljesítménye, vagyis a felfedezés és a tudás kedvéért” (uo.).

B) A *logosz* megvalósulási módjai

Ezen a ponton érdemes kísérletet tennünk arra, hogy Gadamer szövegéből egymástól elkülönítetten olvassuk ki a *logosznak*, avagy beszédnek az általa tárgyalt különböző megvalósulási formáit. Ezek a következők: 1/i) a beszéd eredeti formája: a dolgokkal való közös foglalatosság során elhangzó beszéd; 1/ii) az egymással való beszélés; 1/iii) a tudományos-teoretikus beszéd; 2) a tárgyfeltáró beszélgetés (dialektika); 3) a tudományos beszélgetés hanyatlásformái; valamint 4) a szókratészi dialógus. Ezek áttekintésére elsősorban azért kerítünk sort az alábbiakban, hogy kontextusukban kirajzolódhasson, milyen sajátos jelentőség illeti meg a dialektikát és a szókratészi dialógust a tudományos beszéd vonatkozásában.

1) A beszélés eredeti formája, az egymással való beszélés, s a teoretikus beszéd

A beszélés eredeti formája (*ursprüngliches Sprechen*) a valamivel való közös foglalatosság (*Zutunhaben*) keretében elhangzó beszéd. Itt a kijelentés a gondoskodás vezérelte körültekintés által motivált – miként azt Heidegger (akire e ponton Gadamer is hivatkozik) „A kalapács nehéz” kijelentés példáján megmutatta.²⁰ Magát a kijelentést nem akkor értjük helyesen, ha szó szerint vesszük, vagyis akként, amit az pusztán a szavakkal mint olyanokkal mond. A maga értelmét vagy érthetőségre fenntartott igényét a kijelentés itt sokkal inkább abból a kifejezetlenül maradó, de ettől még nem kevésbé jelen lévő összefüggésből nyeri, melyet gondunkba vettünk. Egy ilyen összefüggésben a kijelentések „pusztán a nyelvi »magyarázatát« (*Erläuterung*) [adják] magának a gyakorlati körültekintésnek” – mondja Gadamer (24.). A beszélés itt inkább utasító (*Anweisen*) jellegű, s annyiban érthető, amennyiben elsősorban bemutat (*Vormachen*), illetve utánozni hagy (*Nachmachenlassen*). „A kijelentés mint a körültekintés egy módusza a létezőt [...] a körültekintés számára megnyilvánuló kézhezállóság (*Zuhandenheit*) létmódjában fedi fel” – írja Gadamer (Heidegger szellemében) (25.). Megértése tehát semmiképp sem a mondottak mint önmaguknak elégséges mondatok megértésében – ahogyan nem is a másik mint olyan megértésében – áll, hanem sokkal inkább abban, hogy a *létezőt* értjük meg, mégpedig a kijelentés által felfedett kézhezállóságában.

Igen figyelemreméltó, hogy Gadamer 1931-es habilitációs írásában ezen a ponton jelenik meg az *Igazság és módszer* egyik alapvető jelentőségű fogalma – nevezetesen a játék (*Spiel*). E majdani kulcsfogalom kidolgozottsága ekkor még távolról sem éri el későbbi fokát, azonban fontos rögzítenünk, hogy annak a „modifikációnak” a szemléltetéseként hívja segítségül Gadamer, melynek során a gyakorlati körültekintésből egy, az előállítás gondját immár maga mögött hagyó „pihentető szemügyre vétel” (*ausruhende Betrachten*) épül ki. „A dologhoz viszonyuló lét [...] a játékban tulajdonképpen semleges – írja Gadamer. – Nem a dolog az, noha azt komolyan kell venni, amely a játék célját képezi, hanem a dologhoz viszonyuló lét módja [...]” (25.) Ahogyan a játék során hagyjuk, hogy a játékfeladat magával ragadjon bennünket, s ezt nem másért, mint magának a játszásnak a kedvéért tesszük – hiszen maga a játszás az, aminek a kedvéért a játékot játsszuk (*das Spielen selbst ist das Worumwillen des Spiels*) (uo.) –, úgy az előállítás gondját levetközni igyekvő pihentető szemlélődés is olyan tevékenység, amelyet önmagáért folytatunk: hagyjuk, hogy a világ kinézete ragadjon magával bennünket. Amikor a nézés ily módon leválik a gyakorlati körültekintésről, a létezőre pusztán a kinézete tekintetében pillant, mely így és így néz ki a maga pusztán meglétében (*Vorhandensein*). Az efféle szemlélődés azonban még nem a felfedezés és a felfedezett rögzítése kedvéért megy végbe, ahogyan az ehhez kapcsolódó beszélés sem arra irányul, hogy rögzítse, amit felfedezett. „Mert a beszélés során, mely valamiről szól, egyúttal maga az emberi ittlét is mindig kimondja magát” – például a hanglejtés és a gesztusok a beszélő mindenkor hangoltságáról és belső állapotáról adnak hírt (28.). Az egymással folytatott beszélés (*Miteinandersprechen*) során a szóban forgó dolgot tehát még nem önmagáért értjük meg, hanem – noha a dolog kapcsán, de – sokkal inkább magunkat beszéljük ki egymással, megnyilvánulunk magunkat illetően a másik számára, és viszont. Itt a szót értést még nem jellemzi az az igyekezet, hogy a felek a szóban forgó dolog tekintetében jussanak megegyezésre (*Übereinstimmung in der Sache*). Végbemenése során elsődlegesen tehát nem a mondottak révén felfedett létező, hanem inkább a másik mint másik megértése a tét. (E ponton Gadamer ismét csak

²⁰ Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*, 2. jav. kiad. Budapest: Osiris, 2001, 187–188.

hivatkozik Heideggerre, közelebbről a *Lét és idő* „kíváncsiság”-ról és „fecsegés”-ről szóló fejezeteire.²¹ [26.]) A másik, akivel beszélünk, először ugyan itt játszik konstitutív szerepet az értelemigény tekintetében, s ebben a kitüntetett funkciójában tartunk rá igényt. Az efféle beszélés azonban mégsem valódi szót értés és nem a másikkal való igazi együttlét (*echtes Miteinandersein*) – hangsúlyozza Gadamer (29.). Ugyanis ekkor az ember még olyan lehetőségekben szilárdítja meg magát, melyekben a másik által éppen hogy elérhetetlenné válik, s nem történik meg az a gondolkodó közvetítés, amely a valódi együttlétet hordozza. Talán nem haszontalan felhívni a figyelmet arra, hogy ennek az általában vett, még tudományelöttes, egymással folytatott – vagy még inkább egymáshoz való – beszélésnek és az abban végbemenő „szót értésnek” az itt nyomon követett gadameri elemzésében egyértelműen felismerhetőek azok a mozzanatok, amelyek a „historista tudat” majdani kritikájának gerincét alkotják, ahogyan az az *Igazság és módszerben* kifejtésre kerül.²²

A beszélés Gadamer által megkülönböztetett harmadik alapl módja a már fentebb érintett tudományos vagy teoretikus beszéd. Először amikor a világ felfedezettsége önmagáért válik fontossá, akkor tesz szert önálló jelentőségre maga az a tárgyi tartalom, amelyet a beszélés során kimondanak. A beszédben nem pusztán az a lehetőség rejlik, hogy valamely létezőt „mint-valamit” tegyen láthatóvá, hanem az is, hogy ezt a valamiként beláthatóvá tett létezőt abból kiindulva mutassa fel, aminek köszönhetően az szükségképpen olyan, amilyen. Ebben a lehetőségben rejlik mindenféle tudomány ideája – legyen az gyakorlati vagy elméleti tudomány –, mely nem más, mint a létezők okalapjaira irányuló kutatás eszméje. A tudás keresése az okok kutatása: „A tudás gondja a megalapozás gondja” – olvashatjuk (22.). Másfelől viszont minden megalapozás előfeltételezi annak a létezőnek az ismeretét, amely megalapozásra kerül. A ténynek, a „»hogy«-nak (*Daß*) fenn kell állnia, ha a »miért«-re értelmesen akarunk kérdezni” (uo.). A létezőnek ez a megalapozás során előfeltételezett elsődleges megértése mármint a világ tudományelöttes megértésében előzetesen adott. A megalapozás ezért az ilyen előzetes ismeret elsajátításának az egyik módja. Az elsajátítás abban áll, hogy megmutatjuk: „az, *amiként* valamit értünk, *azt*, amit így értünk, szükségképpen illeti meg. Ami nem szükségképpen illet meg egy létezőt, az a tudomány *logosza* számára sem ragadható meg” – rögzíti Gadamer (22–23.). Ebben az összefüggésben születik meg a megalapozó meghatározás eszméje (*Idee des begründenden Bestimmens*), melynek a predikatív ítélet (*prädizierende Urteil*) felel meg. Ez utóbbiban a kijelentés először ölti magára azt a formát, amely a teoretikus beállítódásnak megfelel: a predikatív ítélet a beszélést csakis a „meghatározás” funkciójában veszi igénybe, azaz abban, amely a szóba hozottat *egyedül* a beszéd felmutató szerepe révén bocsátja rendelkezésre (vö. 27.). Ez a meghatározva megőrző *logosz* eszméje, amely – miként láttuk, s e ponton ismét csak Heideggert követve emeli ki Gadamer – a görög ontológia létmegértésével (mely azt valamely pusztán meglévő jelenléteként érti [*gegenwärtig Vorhandenes*]), ahogyan a tudomány görög eszméjével, valamint az afelől meghatározott nyelvelmélettel is „a legszorosabban [...] összefügg” (uo.). Mindazonáltal Gadamer sokat sejtetően – ugyanakkor szükséztavúan – jegyzi meg, hogy „először az »individualizáló« tudományok megismerése a maguk metodológiai sajátosságában,”²³ ezen

²¹ Vö. i. m. 35–36. §, 198–204.

²² Vö. pl. *IM*, 398–400.

²³ Gadamer itt bizonyosan azokra a badeni neokantiánusok, illetve Dilthey révén kifejtett törekvésekre gondol, melyek a – Windelband által összefoglalóan többnyire „eseménytudományoknak”, Rickert által

túlmenően pedig az emberi ittlét (*Dasein*) ontológiája eszméjének a felmutatása tesz kérdéssé a predikáció struktúrájának a tudományos kijelentéssel szembeni univerzális igényét.” (27.) Gadamer ezen megállapítása különösen akkor válik majd számunkra beláthatóvá és jelentőssé, ha szembeállítjuk vele azokat a megfontolásait, amelyeket a platóni dialektika, kiváltképp pedig a szókratészi dialógus mibenlétének értelmezése során nyújt.

2) A tárgyfeltáró beszélgetés (dialektika)

Önmagában minden beszélés valakivel-való-beszélés, mely mint olyan azt célozza, hogy megértsék, amiről szó van, akként, ahogyan azt a beszélés beláthatóvá teszi. Azonban „a tudományos-teoretikus beszédben (*Sprechen*) a szót értés specifikus igénye rejlik” (27.), éppen amennyiben az nem egyszerűen valamely tárgyi tartalomról tett kijelentés, hanem olyan, amely azt okaiból kiindulva, tehát mint szükségszerűt mutatja fel. A szükségszerűség igénye viszont egyúttal magában foglalja a beláthatóság igényét is, s ennyiben *igényt formál arra, hogy a másik helyeslően jóváhagyja vagy éppen ellenvetést tegyen*. Ha az ellenvetés tárgyilagossá, akkor az nem maga a tárgyi tartalom ellen irányul, hanem annak megadott okai ellen. A mondás (*Spruch*) és az ellentmondás (*Widerspruch*), ha tudományosak, a tárgyszerűség (*Sachlichkeit*) egyazon eszméje alatt állnak, amely a szükségszerűségre és beláthatóságra (*Einsichtigkeit*) fenntartott igényüket jellemzi (vö. 28.).

Mármost még a tudományos beszéd tárgyilagossága sem zárja ki azt, hogy a beszéd a beszélő hangoltságát is magában foglalja, azt is kifejezze – mutat rá Gadamer (29.). Azonban az ilyesféle beszédben támasztott igény arra, hogy miként kell azt megérteni, s miként kell megfelelni neki, azt követeli meg, hogy eltekintsünk a tárgyi tartalomtól túlnyúló, a beszélő belső állapotát tükröző mozzanatoktól. Az ilyen tárgyfeltáró beszélgetés azonban még ezeken túlmenően sem mentes a hangoltságtól: „a beszélgetés tárgyilagosságának tényleges emberi alapját” ugyanis „a kérdésre való közös készség” (*gemeinsame Bereitschaft des Fragens*) alkotja – hangsúlyozza Gadamer (29.). „Ez mint sajátos együttes-hangoltság (*Mitbefindlichkeit*) képezi az okokon alapuló és azokra hallgató szót értést.” (Uo.) A szót értésnek ez a módja a maga egészében a dologban való egyetértésre (*Übereinstimmung in der Sache*) van kihegyezve. Ha a beszélgetés a dolognak szenteli magát (*Hingegenheit an die Sache*), akkor a másikkal folytatott beszélgetésben rejlő tulajdonképpeni lehetőség abban rejlik, hogy a beszéd „hagyja, hogy a másik révén a tárgyfeltárásban ő maga előbbre vivődjék” (30.). Az, hogy a beszélgetés a tárgy feltárását illetően

„kultúratudománynak”, Dilthey által pedig „szellemtudományoknak nevezett – diszciplínáknak a természettudományokkal szembeni logikai-metodikai-ismeretelméleti önállóságát igyekeztek védelmükbe venni. A tapasztalati tudományok e két típusának éles megkülönböztetését ők jellemzően arra alapozták, hogy a természetkutatás tárgyával – mely nem más, mint a természettörvények formájában megragadható általános – szembeállították a történetileg meghatározott egyest, különöst, individuálist, melynek a megismerésére a Gadamer által itt „individualizáló” tudományoknak nevezett diszciplínák törekcsenek. Vö. pl. W. Windelband: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. 4. kiad. Tübingen: Mohr, 1911, II. köt. 145.; H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. 2. kiad. Tübingen: Mohr, 1913, 244; W. Dilthey: „A hermeneutika keletkezése”, in uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest: Gondolat, 1974.

produktív lehet, éppen abból fakad tehát, hogy a beszélgetés irányát a beszélgetőtársak helyeslése, különösképpen pedig ellenvetéseik jelölik ki.

Amikor a szót értés nem eredményez egyetértést (*Sichnichtverständigenkönnen*), az Gadamer e korai írása szerint csakis annak a jele, hogy a beszélgetést nem sikerült végigvinni – idő előtt megszakadt. Az ellenvetések ugyanis mindenkor a még kimondatlan előfeltevések tekintetében mutatkozó különbségekre utalnak, amelyek viszont – ha nem állunk el a beszélgetés tárgyfeltáró intenciójától – nem maradhatnak meg a maguk ellentmondásos különbözőségében. A feltevés, mely szerint fennállhat a véleménykülönbségek feloldhatatlansága (*Unauflöslichkeit einer Meinungsverschiedenheit*), azt foglalja magában, hogy a másik ellenvetését már nem annak tárgyi jogosultsága tekintetében, hanem pusztán a mi véleményünktől való különbözőségében vesszük számításba. A véleménykülönbséget akkor szoktuk feloldhatatlannak nyilvánítani, amikor el kívánunk állni attól, hogy azt tárgyi igazságában mérlegeljük. Ha a másik ellenvetését pusztán a saját kimondatlan előfeltevéseinkhez képest mutatkozó különbözőségével magyarázzuk, ahelyett hogy ezen előfeltevéseket tennénk beszélgetés tárgyává, akkor „ezzel a másikat éppen hogy kizárjuk a maga pozitív funkciójában, mint olyasvalakit, akit a tárgyi jóváhagyása és szót értése tekintetében igényelünk. A beszélgetés ezzel megszűnik az lenni, ami volt: a dolgot illető szót értés” – mutat rá Gadamer (30.). Ugyanez a visszaesés (*Abfall*) és az azzal járó kizárás megtörténhet a másik részéről is, amikor például ő úgy mond ellent, hogy közben nem óhajt számot adni ellenvetéséről; vagy amikor csak azért helyesli az elhangzottakat, hogy ne kelljen valóban együtt haladnia a szóban forgó dolog együttes feltárásában, s ezért inkább – miként mondani szoktuk – „ráhagyja” a másokra a dolgot, vagy inkább az elhangzott véleményét.

A másikat tehát a tárgyszerű és ilyen értelemben tudományos beszélgetés „pusztán a tárgyi megértés kedvéért, vagyis az arra irányuló képességében és az arra való készségében igényli, hogy hallgasson az okokra és megalapozottan válaszoljon” (31.). Ha ez fennáll, akkor a másik „tárgyi jóváhagyása az egyedüli kielégítő mérték a logosz tárgyi megfelelése vagy tárgyhiúsága számára, és nem valamely uralkodó vélemény előítélete” – írja Gadamer (uo., kiemelés – Ny. M.). A másik helyeslése éppen azért tanúskodik annak igazságáról, amit jóváhagy, mert az ilyen beszélgetés csak annyiban igényli őt, amennyiben nem különbözik a többiektől. Ahogyan öneki, úgy bárki másnak is, akivel ugyanezt a beszélgetést folytatnánk, jóvá kellene hagynia a beszélgetés eredményét. Az „igazság” pedig, amelyre a dolog feltárására irányuló beszélgetés vezethet, abban áll, hogy „a közösen fellelt ok valóban az, melyből a dolog a maga szükségképpeni létében és mivoltában felmutatottá és megalapozottá válik” (uo.).

„A másiknak ez a funkciója, melyet a beszélgetés tárgyi szót értésre irányuló törekvésén belül tölt be, egyenesen a dialektikus lényegét képezi – hangsúlyozza Gadamer. – Mert a dialektikus ellenvetés nem egyszerűen egy ellentézis, amely egy másik tézissel a fenntartott véleményt mint az ő vélekedését állítja szembe. Nem áll fenn dialektikus ellenvetés ott, ahol vélemény áll szemben véleménnyel, hanem egyenesen azáltal jön létre, hogy egy és ugyanazon észnek kell a véleményt és az ellenvéleményt helyben hagynia. Egy ellenvetés dialektikus értelemben véve nem az, amikor valaki más ellenvet valamit, hanem amikor valami ellene szól, legyen az valaki más vagy én magam, aki azt kimondta.” (33.) Ennyiben tehát a tárgyilagos beszélgetés eszméje „nem egy, a dolgot felmutató tudományos logosz lényegétől idegen beszédforma – összegez Gadamer –, hanem ellenkezőleg: a logosz számára azt a lehetőséget vívja ki, hogy az megismerő felmutatássá és elsajátítássá építhesse ki magát.” (31., kiemelés – Ny. M.)

3) A tudományos beszélgetés hanyatlásformái

A tárgyilagos beszélgetésnek ugyanakkor megvannak a maga hanyatlásformái. Gadamer három esetet tárgyal. Az, hogy a dialogikus szót értésnek a dolog feltárására irányuló alaptendenciája zavartalanul juthasson érvényre, már Platón szerint is megköveteli a *phthonosz* kizárását (vö. *Philébosz*). A *phthonosz*, melyet többnyire irigységgént fordítunk, Gadamer leírásában az afölötti „aggodalmat [jelenti], hogy előbbre legyünk másoknál, vagy ne maradjunk le mások mögött” (34.). Ha ez az önmagunkra fordított figyelem érvényesül a beszélgetés során, az visszatartja a beszédet attól, hogy annak menete szabadon kövesse a szóban forgó dolog kapcsán éppen beláthatóvá váló tárgyi összefüggéseket. Az ilyen beszélgetőpartner csak fenntartásokkal kész számot adni a dologról: ti. azt tartja szem előtt, hogy a dologról szóló beszéd pozitív fényt vessen órá. Ezzel viszont megcsönkítja az igényt, amellyel a szóban forgó dolog megértését célzó beszélgetés fellép.

A beszélés ennél súlyosabb hanyatlásformái ott érhetők tetten, ahol nemcsak megcsönkítják a beszéd ezen igényét, de egyenesen vissza is élnek vele. Ez utóbbi jellemzi a *logosz* versengő vagy agonális igénybevételét, mely a szofizmus sajátja. Ez a nyelvhasználat annyiban agonális, amennyiben a dologról való szabad számadás igényének *látszatával* él, s azt arra *használja*, hogy önmagát kitüntesse másokkal szemben. Platón nyomán Gadamer a szofista beszédmod két alapformáját különbözteti meg. A szofista beszédmod vagy úgy kelti a tudás látszatát, hogy a benne rejlő csábítás révén éri el mások helyeslését, vagy úgy, hogy mindenkit és mindent megcáfol. Akár a helyeslés kivívására, akár a cáfolásra irányul, a beszéd e két formája egyaránt azt a lehetőséget igyekszik kiépíteni, hogy a másikat megfossza – a szót értés során őt mint együtt-beszélőt és együtt-tudót nagyon is megillető és nagyon is igényelt – funkciójától. Mindkét beszédforma azt célozza tehát, hogy eltorlaszolja a másik szabad válaszadásának lehetőségét.

Az első fajta beszédmod az ún. legerősebb *logosz* feletti rendelkezés formájában, vagyis a végül minden ellentmondást kizáró, cáfolhatatlan, valamennyi kérdést megválaszolni tudó, a mindentudás igényével fellépő *logosz* alakjában jelentkezik. Egy bizonyos erő, ti. az, amely a tárgynak való megfelelésből és az ehhez társuló cáfolhatatlanságból fakad, elvileg valamennyi, a tudás igényével fellépő beszédmodnak a sajátja. Az az erő viszont, amelyre a szofista beszédmod tart számot, a mások feletti fölény demonstrálásának szolgálatába állított erő, amelyre immár a tárgyi megfelelés igényétől függetlenül, tehát önmagáért törekszenek. Az ilyen, „győzedelmes” *logosz* a beszéd uralásában juttatja magát érvényre. Annak a „művészete”, hogy a beszédben rejlő lehetőségek mentén bármely tetszőleges *logoszt* erőssé tegyen, s ezáltal az erősebb *logosz* birtoklásának a látszatát, a mindentudás látszatát keltse. Ez abban mutatkozik meg a leginkább, hogy úgy lép föl, mint aki a beszéd által támasztott tudásigénynek máris megfelel, már mindig is eleget képes tenni annak – mintha ez az igény nem csak a szót értés révén volna teljesíthető.

A szofista beszédmod második alapformája az első ellenpárja, amennyiben nem annyira az erősebb *logosz* demonstrálását célozza, a másikkal szembeni fölény látszatát igyekeztén keltetni, mint inkább a másik megcáfolására tör, magának a cáfolatnak a kedvéért – a másik belátásainak aláásása révén törekszik arra, hogy gyengének tüntesse fel, végül pedig elhallgattassa őt. Az ellenvetés itt annyiban öncélú, hogy nem a dolgot szem előtt tartva, hanem csakis annak a

mindenkor adott lehetőségnek a kiaknázása révén fogalmazódik meg, mely az ellentmondás képessége feletti előzetes – azaz „tárgyfüggetlen” – rendelkezésben rejlik. Ez a lehetőség abból fakad, hogy a cáfolandó tézis bármikor kiragadható a jelentés-összefüggésből, melybe eredetileg tartozott, s az ily módon meghatározatlanná, azaz sokértelművé váló állítással immár bármikor szembeszegezhetünk egy másik, új szempontból megfogalmazott ellentézist.

4) A szókratészi dialógus

A *logosz* eddig tárgyalt valamennyi formájától eltér az a fajta dialogikus beszédmód, amely Szókratész sajátja. A szókratészi dialógus elemzése során Gadamer célja az, hogy „a szót értesnek a beszélgetésjelleg révén adott struktúrájában felmutassa a tudományos-tárgyi beszéd mozzanatait” (39.). Mármost a történeti horizontot, melyben a platóni dialektika eredetét képező szókratészi dialógus fellép, a beszéd jellemzett tudományos módja, illetve annak a szofisztika által megtestesített hanyatlásformái közti feszültség alkotja. Amikor Szókratész azzal a követelménnyel lép fel beszélgetőtársaival szemben, hogy adjanak számot arról, amit tudni vélnek, tulajdonképpen ezen tudásigényük valódiságát teszi próbára. Márpedig Szókratész ezt a próbatételt egy olyan tudásigény kapcsán gyakorolja, amelyről senki sem mondhat le. Ez a tudásigény ugyanis magának az emberi létezésnek a létmódját teszi ki: ez a kiválóságról (*areté*), végső soron a Jóról való tudás. „Az ember létéhez tartozik – fogalmaz Gadamer –, hogy önmagát a maga kiválóságában érti meg, vagyis hogy önmagát azokból a lehetőségekből, ami ő, abból, ami lenni tud, érti meg.” (Uo.) A kiválóság mibenlétére vonatkozó szókratészi kérdést ennyiben egy olyan, a kérdező és a kérdezett számára egyaránt adott előzetes megértésnek kell vezérelnie, amely nem merülhet ki a kiválóságra vonatkozó uralkodó vélekedések *ismeretében*, hanem azt szükségképpen *birtokolni* kell: emberként és állampolgárként erényesek kell hogy *legyünk*, s az erény maga az, ami erényessé tesz. A kiválóság mibenlétére vonatkozó kérdés ezért magára – a kérdezőre és – a megkérdezett emberre vonatkozó kérdés. Még ahol valamely tárgyterületre vonatkozó tudásigény is a kérdezés tárgya, a szókratészi próbatétel ott is visszavezet magára a kérdezettre. Ugyanis egyetlen különös tudás vagy képesség sem „önmagában jó”, mivel ezek használatát az abba való belátásnak kell vezérelnie, ami magát az embert és valamennyi tettét jóvá teszi. Ennyiben mindennemű tudás olyan igazolásra szorul, amely a Jó mibenlétére vonatkozó belátásból indul ki. Ez a Jó az, aminek a kedvéért az ember akként cselekszik és létezik, amiként azt teszi.

Az, hogy Szókratész beszélgetőtársai nem tudnak számot adni arról, amit kiválóságnak tartanak, egyrészt arról tanúskodik, hogy megelégednek azzal, ami általában kiválóságként érvényes. Másrészt a próbatételnek ez az eredménye kétségbe vonja az érvényben lévők jogosultságát is. „Mert ha az ember többé nem képes magát a kiválóságra való tekintettel valóban megérteni – érvel Gadamer –, akkor a Jó eszméje mint minden önmegértés formális ideája a jól-érezzük-magunkat közvetlen és éppenséggel bizonyos tapasztalatára hullik vissza” (41.) – vagyis arra, amit hedonizmusnak nevezünk. Azonban ennek is ittlét-*megértésként* kell adódnia, melynek képesnek kellene lennie számot adni magáról. A szókratészi felfedezés, miszerint „az emberi ittlét átlagos önmegértése megelégszik a tudás látszatával, s önmagáról nem képes számot adni” (40.), e látszattudás kritikájára sarkallja Szókratészt.

Gadamer ábrázolásában Szókratész stratégiája kettős irányultságú: az általa vezetett beszélgetés egyrészt a cáfolat mentén bontakozik ki, másrészt e cáfolat során válik beláthatóvá, hogy mi is az, amit keresnek. „A szókratészi beszélgetés mindkét funkciója annak az egységes célnak van alárendelve, hogy egy valódi közös keresést vívjon ki” – hangsúlyozza Gadamer (41.). A cáfolatok mentén kibontakozó beszélgetés a nem-tudás kimutatásában, ironikus tanácsalanságban végződik. Látszólag ez a szót értési kísérlet egyedüli eredménye. Valójában azonban a kimutatott nem-tudás az első dolog, amiben a felek egyetértenek – az első homológia. Ez pedig magában foglalja annak közös belátását is, hogy szükségképpen érvényesíteni kell egy valódi, megalapozható tudásigényt (vö. 44.). Mindez a valódi tudás megszerzésének első előfeltétele, s ezzel vívja ki Szókratész, hogy a beszélgetőtársaival együtt közös keresésbe kezdjenek. Miként Gadamer rámutat, a szókratészi cáfolat két további értelemben is pozitív hozadékkal jár: egyrészt „a cáfolatban kibontakozik az, amiként a keresettet keresni kell”, továbbá „e belátásból magának a keresésnek és kérdésnek a metodológiai vezetettsége adódik, ezzel pedig az előrehaladó szót értés folytonossága”, amely a beszélgetés során folytatott szókratészi eljárást megkülönbözteti a cáfolat szofista technikájától. (Uo.)

IV. Az *Igazság és módszer* tematikus hangsúlyai Gadamer habilitációs írása fényében

Gadamer itt tárgyalt korai írása kapcsán az alábbi észrevételeket fogalmazhatjuk meg. Mindenekelőtt figyelemre méltó, hogy Gadamer már rögtön habilitációs írása vezérkérdésében – ahogyan annak megválaszolási kísérletében is – a pusztán történeti összefüggés mögött rejlő tárgyi összefüggés, avagy értelemkontinuitás kérdését feszegeti. Nem kétséges, hogy maga ez a megközelítési mód teszi lehetővé a számára, hogy a mögött a pusztán „történeti” fejlődés mögött, mely a szókratikus dialógustól – az abban gyökerező platóni dialektika közvetítésével – az ezek fölébe kerekedő arisztotelészi *episztéméig* ível, egy bizonyos értelem-történeti folytonosságot pillantson meg, nevezetesen, a tudomány egyazon görög eszméjének a különböző megvalósulási módjaiként láttassa azokat. E tematizálási mód révén Gadamer tehát már e korai írásában egy olyan, magára a „történeti összefüggés” problémájára vonatkozó, eminensen hermeneutikai megközelítést juttat érvényre, amely az 1960-as fő műben majd a történeti objektivizmus kritikájának az alapjává, sőt, egyenesen a történelem és a történetiség értelmezésének egyetemes elvévé – ti. a hatástörténet elvévé – terebélyesedik.²⁴ Eszerint a „történelemre” elsődlegesen egyáltalán nem történeti tényeknek vagy eseményeknek az időben egymást követő fennállásaként

²⁴ Vö. „A hatástörténet elve” című alfejezet elemzéseivel, *IM*, 335–343. Valójában Gadamer nem habilitációs írásában folyamodik először egy efféle megközelítéshez. Már 1928-as publikációjában azt célozza, hogy kritika tárgyává tegye Werner Jaeger eljárását, aki Arisztotelész etikai írásai keletkezésének időrendje tekintetében – egy olyan megközelítés révén, amely az egyes művek terminológiájának kimunkáltságát és egységességét, valamint a platóni nyelvhasználatához való közelségüket, ill. az attól való távolságukat igyekszik nyomon követni – valamiféle „kétségbevonhatatlan történeti logikát” (Jaeger megfogalmazása, melyet Gadamer idéz: *GW* 5, 167.) kívánt igazolni. Amit Jaeger „fejlődéstörténeti” megközelítésével ott szembeállít Gadamer, az nem más, mint a „kritikai olvasás” követelménye (*GW* 5, 165.) – vagyis az, hogy mindenekelőtt az értelmi összefüggéseket kell megragadni a maguk mélységében –, melynek azután cikkében Gadamer kiváló példáját adja: „Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, *GW* 5, 164–186.

vagy lefolyásaként s ilyen értelemben vett összefüggéseként kell tekintenünk. Szigorúan szólva magukban vett történeti tényekről és eseményekről nem is beszélhetünk, amennyiben azok mindenkor csak egy olyan, a múlt felé forduló jelen horizontjában és annak számára előálló „tények” vagy „események”, amely jelen horizontja maga is a jelen és a múlt horizontja közti, folyvást alakulásban lévő összeolvadásoknak, hatástörténeti összefonódásoknak az eredője. A „történeti objektum” eszméje ennyiben merő ábránd: „Az igazi történeti tárgy nem tárgy, hanem [...] viszony, melyben a történelem és a történeti megértés áll” – olvashatjuk a fő műben.²⁵ Ennek megfelelően a hermeneutikailag iskolázott történeti tudat a múlt pusztán történeti összefüggései mögött az értelemközvetítés folyamatait, az értelem áthagyományozódásának hatástörténeti összefüggéseit igyekszik feltárni – éppen úgy, ahogyan Gadamer tette 1931-es írásában.

Továbbá, Gadamer habilitációs írásában egy másik szempontból is felismerhető a majdani fő mű alaptörekvésének előképe. Ahogyan az 1960-as mű „olyasmit akar feltárni és tudatosítani, [...] ami a modern tudományt nem is annyira határolja vagy korlátozza, mint inkább megelőzi, és a maga részéről lehetővé teszi”,²⁶ úgy Gadamer fő törekvése már 1931-ben is arra irányult, hogy olyasmit tárjon fel és tudatosítson újra, ami az arisztotelészi tudományt „nem is annyira [...] korlátozza, mint inkább megelőzi, és [...] lehetővé teszi”. Bármennyire különbözzék is Arisztotelész és a modern természetkutatás tudományról alkotott képe: ahogyan az *Igazság és módszerben* arról volt szó, hogy a vizsgálódás „mindenütt, ahol lehet, felkutassa az igazság olyan tapasztalatát, amely túllép a tudományos metodika ellenőrzési körén, és feltárja saját legitimációját”,²⁷ úgy itt is a már apodiktikus tudomány arisztotelészi mintaképe által háttérbe szorított, ám a tudomány eszméjét ettől még nem kevésbé megtestesítő beszédmódoknak és az azokban rejlő igazságtapasztalatnak a felkutatása és újbóli legitimálása a cél.

Ennek megfelelően Gadamer áttekintett elemzéseinek a középpontjában a *logoszban* rejlő lehetőségek különböző megvalósulási módozatainak, kiváltképp pedig a tudományos beszédmód görögöknél kiépült alakzatainak a tárgyalása áll. A tudományos beszéd hanyatlásformáitól eltekintve három ilyen, egymástól lényegi mozzanatokban eltérő alakzatról esett szó: a teoretikus *logosz*ról, a dialektikáról, valamint a szókratészi dialógusról. A sorrend, melyet kifejtésük során Gadamer követ, az apodiktikus tudománytól való visszalépések sora, mégpedig annak – nem pusztán történeti előzményei, de sokkal inkább történetileg is megvalósult, ám – elvi lehetőségi feltételei irányában.

Mint láttuk, a teoretikus – avagy tudományos – beszéd azoknak az okoknak a felmutatásában áll, amelyekből fakadóan valamely létező szükségképpen olyan, amilyenként ismerjük. Itt a *logosz* a már valamilyenként ismert létezőnek a szükségszerű okaira való tekintettel történő s ennyiben megalapozó meghatározásaként, ekként való felmutatásaként, rögzítéseként, megőrzéseként funkcionál. Ahhoz, hogy a már ismert létezőt ily módon meghatározva mutassa fel és őrizze meg, a *logosz* a predikatív ítélet formáját ölti, erre szorítkozik – vagyis nem kérdez és nem tesz ellenvetéseket, ahogyan a továbbhaladáshoz sem igényli, hogy helyeseljék: önmagában véve monologikus kíván maradni. Gadamer azonban arra mutatott rá, hogy maga az az igény, mellyel a teoretikus beszéd fellép – ti. hogy valamely adott tárgyi tartalmat annak szükségszerű mivoltában kívánja felmutatni –, már eleve magában foglalja a mások általi beláthatóság igényét is: valaminek

²⁵ *IM*, 335.

²⁶ *Uo.* 12.

²⁷ *Uo.* 26.

a szükségszerű volta mások számára is szükségszerűnek, kényszerítő erejűnek – s ennyiben beláthatónak – kell, hogy bizonyuljon. Ezért még a predikatív ítélet formájában kibontakozó *logosz* is igényt formál egy másikra, hogy ő helyeslően jóváhagyja, vagy éppen ellenvetést tegyen – még akkor is, ha ez az igény mindvégig hallgatólagosan rejlik benne. A másiknak ezt a funkcióját, melyet ő a tárgyszerű beszélgetésben hivatott betölteni, s a tárgyilagos kérdésre és kétségbevonásra való készségében mutatkozik meg, Gadamer „a dialektikus lényegének” nevezte. Eszerint azonban *a tudományos logosz mindenkor, még monologikus igényű megvalósulásakor is szükségképpen dialektikus alapokon nyugszik.*

Ám – továbbmenve – ezt a dialektikában konstitutív funkciót a másik csak annyiban töltheti be, amennyiben fennáll a tárgyi szót értés szándékának a közössége, vagyis az, amit Gadamer „a kérdésre való közös készség”-nek nevezett. Mármint a szókratészi beszélgetés célja éppen ez: mindenekelőtt arra irányul, hogy egy valódi közös keresést vívjon ki – mégpedig azért, hogy a beszélgetés, mely cáfolatok mentén bontakozik ki, látszólag ironikus tanácsalanságba torkollik, valójában azonban a nem-tudásnak ez a közös belátása az első homológiának, az első olyan dolognak bizonyul, amiben a felek egyetértenek. A nem-tudásban való egyetértés viszont egyúttal már annak a közös belátása is, hogy minek a fényében áll fenn a nem-tudás, azaz hogy miben is állhatna egy valódi, megalapozható tudásigény. Ez az, ami egy valódi tudás megszerzését kilátásba helyező „közös keresést” először indíthat az útjára, ahogyan itt épül ki a keresésnek a mindenkori szóban forgó dolog általi „metodológiai vezetettsége” is. Más szóval *a nem-tudásnak ez a szókratikus dialógusban kivívott közös belátása az, ami a dialektikus beszélgetés feltételeit elsőként teremti meg.*

A tárgyilagos beszélgetés és a szókratészi dialógus kapcsán elhangzottak tehát – egyfelől – így összegezhetők: valójában *minden tudományos beszéd alapját a theoria már előzőleg kiépült éthosának, vagyis a tárgyi szót értés közös szándékának a talaján végbemenő dialektikus igazságkeresés képezi.* Másfelől azonban az eddigiek fényében az is egyértelműen beláthatóvá válik, hogy a dialógusvezetés szókratészi módja és az abból táplálkozó platóni dialektika nem kevésbé „tudományos”, azaz *tárgyfeltáró igényű,* mint a predikatív ítéletek mentén kibontakozó és fogalmi egyértelműsége törekvő apodiktikus tudomány *logosza* (mely terminológiai nyelvhasználat első filozófiai szintű megvalósulását Arisztotelésznél láthatjuk, s éppen ezért nevezi őt Gadamer az „első teoretikusnak”²⁸).

Ezzel azonban fény vetül Gadamer fentebb idézett megjegyzésére is, melyben utalásszerűen hivatkozik azokra a fejleményekre – így az ún. „individualizáló” tudományok módszertani megalapozására irányuló törekvésekre (Windelband, Rickert, Dilthey), valamint az emberi ittlét heideggeri ontológiájára –, amelyek kérdésessé teszik „a predikáció struktúrájának a tudományos kijelentéssel szembeni univerzális igényét”.²⁹ Anélkül, hogy a neokantiánusoknak az általános és a különös szembeállítására alapozott, tehát logikai indíttatású metodikai vagy ismeretelméleti törekvéseit ő maga követné, Gadamer azt mutatja meg habilitációs írásában, hogy a tudományos igényű kijelentések végső soron még a predikatív ítéletek esetében is dialogikus bázison nyugszanak; továbbá hogy megalapozottan beszélhetünk olyan tudományos igényű kijelentésekről, amelyek a maguk részéről éppen azért nem tartanak igényt a predikatív ítélet státusára, mert

²⁸ *GW* 5, 8.

²⁹ Lásd a „II/B/1 A beszélés eredeti formája, az egymással való beszélés, s a teoretikus beszéd” című szakasz utolsó bekezdését.

kezdettől fogva tudatában vannak saját dialogikus beágyazottságuknak. Vélhetően ez az egyik legfőbb tanulság, amely a tudományos beszédmódoknak, különösen pedig az apodiktikus tudomány, illetve a dialogikus alapokon nyugvó tárgyfeltáró tudáskeresés közti feszültségnek az elemzéséből, melyet Gadamer e korai írásában végzett el, levonható. Minden bizonnyal a tudományosságnak ebbe a kettős korai megvalósulási formájába való bepillantás vezette később Gadamert arra, hogy a modern természet-, illetve szellemtudományok közt a tudományosság mibenléte tekintetében fennálló feszültséget annak korai görög előképe analógiájára igyekezzen majd feloldani.

Gadamer fő művének tematikus hangsúlyait illetően mindebből a következő tanulságokat vonhatjuk le. Mindenekelőtt megállapítható, hogy Gadamer nyelviségre vonatkozó reflexiói jóval megelőzték – nem csupán, miként említettük, a kései Heidegger hasonló vonatkozású megfontolásait, de – saját, a szellemtudományok sajátosságaira összpontosító – egyetemi kurzusai tükrében a harmincas évek második felétől kifejezetté váló – érdeklődését is. Valójában e reflexiók Gadamer pályafutása kezdeteitől jelen voltak, mégpedig a platóni és az arisztotelészi filozófia közti viszony értelmezésének legalábbis egyik központi mozzanataként. Mármost azok a habilitációs írása keretében megfogalmazott belátások, amelyeket a *logosz* lehetséges megvalósulási módjainak elemzése révén nyert Gadamer, számos tekintetben támpontként szolgálhattak a fő mű központi témáinak kifejtésekor. Például a műalkotás tapasztalatát szubjektivizáló modern esztétikai tudat bírálata során Gadamer azt a játék-fogalmat teszi majd meg a műalkotás általa kifejtett ontológiájának központi fogalmává,³⁰ mely fogalomra habilitációs írása keretében bukkant rá, s amely azt az átmenetet volt hivatott kifejezni, ami a dolgok kinézete általi elragadtatásnak engedve képes túllendülni a hétköznapi tevés-vevés gondján, s ezáltal a – szókratészi-platóni dialogicitást is jellemző – tiszta teoretikus szemlélődés kiépülését készíti elő. Másrészt a historista tudat történeti relativizmusának kritikája során a fő mű kifejezetten párhuzamot von az ilyen történeti tudat és az Én–Te-viszony egyik deficiens megvalósulási módja közt, amennyiben mindkettő kireflektálja magát ennek az erkölcsi viszonynak a kölcsönösségéből, s továbbra is az Én-re vonatkoztatottság egyik módja marad – éppen úgy, ahogyan az egymással folytatott beszélés elemzése során Gadamer már 1931-ben feltárta azt.³¹ Ez utóbbi kritikából nő ki azután a követelmény, hogy érvényesíteni kell a hatástörténet elvét, a történeti tudat relativizmusát pedig annak a mindenkor hatástörténetileg feltételezett tudatnak az elismertetése révén kell meghaladni, mely hatástörténeti tudat nem más, mint a szókratészi-platóni dialogicitásnak a történeti viszonyulásban érvényre juttatott változata. Az tehát, hogy a játék fogalmának, a *theoria* görög fogalmának s a szókratészi-platóni dialogicitásnak az összefüggései példaértékűek Gadamer szemében a művészet és a történelem tudományelöltes tapasztalatában, illetve a szellemtudományi megismerésében rejlő igazság legitimálása számára, úgy vélem, kétségen felül áll.

Ellenben az, hogy az említett példaértékűség – különösen a játék és a dialogicitás esetében – ezekre a viszonylag szűknek nevezhető tapasztalati mezőkre korlátozódna, úgy vélem, alapjaiban kétséges. Korunkban, a tudományok korában a dialogicitás elismertetésének a követelménye kétségtelenül – s talán szükségképpen – a szellemtudományok kapcsán lép leginkább az előtérbe. A filozófiai feladat azonban, melyet „a hermeneutika ontológiai fordulata [...]” cím rejt magában –

³⁰ Vö. *IM*, 133–142.

³¹ Vö. II/B/1, illetve *IM*, 398–400.

miként a gadameri fő mű záró részének programatikus megnevezése hangzik –, jóval tágasabb, s főként mélyebbre hatol, mintsem hogy a szellemtudományok problémakörére volna korlátozható. Az talán nem szorul bizonyításra, hogy Gadamernek a habilitációs írás *logosz*-elemzéséből nyert belátásai már témájuknál fogva is szervesen illeszkednek s ténylegesen be is épülnek a beszélgetésben történő szót értésnek s egyáltalán az emberi világtapasztalatnak a *nyelviségét* tematizáló harmadik rész mondandójába. Azt viszont ki kell hangsúlyozni, hogy ezek a belátások ott egy ontológiai fordulat keretében végbevitt megalapozásban részesülnek, s végső soron *egyetlen központi, immár ontológiai jelentőségű, vagyis a létet illető gondolat* kisugárzásainak bizonyulnak (noha erre itt különösebb kifejtés nélkül utalhatok csak):

„Hiszen nyilvánvaló – olvashatjuk az *Igazság és módszer*ben –: nem csupán a műalkotás sajátossága, hogy a [befogadása során játékmozgásszerűen végbemenő ön-]³² bemutatásban van a léte, s az sem csupán a történelem létre jellemző, hogy jelentésében értjük meg. A megmutatkozás és a megértettség nemcsak összetartozik, úgyhogy [...] a műalkotás és annak hatástörténete, a történetileg öröklött hagyomány és megértésének jelene egy. *Nemcsak a művészet és a történelem, hanem – amennyiben megérthető – minden létező spekulatív, önmagától különbözik, megmutatkozik, nyelv, amely értelmet mond ki. A spekulatív létstruktúra*, melyen a hermeneutika alapul, ugyanolyan *egyetemes*, átfogó, mint maga az ész és a nyelv.”³³

Gadamer azt nevezi „spekulatívnak”, „ami a metafizikai és a hermeneutikai dialektikában közös”, s a „tükrözés viszonyát” érti rajta.³⁴ Ami „spekulatív”, az önmagát tükrözi, mutatja be, azaz megmutatkozik valamely médiumban – mindenekelőtt a nyelvben –, s így válik érthetővé. A spekulatív létstruktúra ezen gadameri gondolata jól felismerhetően annak az 1931-es írásban is tetten érhető belátásnak az elmélyítése, mely a keresésnek és kérdésnek a szókratészi dialógusban kiépülő „metodológiai vezettségére” hívta fel a figyelmet. A dialektikában rejlő spekulatív jelleg itt tehát már nem egyszerűen a gondolkodás előrehaladásának valamiféle különös módját hivatott megnevezni, hanem sokkal inkább magának a létnek a szerkezetét illeti meg, melynek kibontakozása maga szabja meg, miként haladhat előre a gondolkodás. A „dialektika” csak azáltal tesz szert egyetemes jelentőségre, hogy az abban magát spekulatív jelleggel érthetővé tévő lét maga bizonyul „dialektikusnak”, más szóval a „dialektika” a lét spekulatív önmegmutatkozásának a „tette”, s ez nem csupán a szűk értelemben vett dialektikus beszélgetésben, hanem az emberi világtapasztalat teljes spektrumában bekövetkezhet. Ez tehát az a gondolat, amely először alapozza meg az igazságigényt, melyet Gadamer elsőként a műalkotás tapasztalatában, majd a szellemtudományi megértésben, végül pedig világtapasztalatunk egészének nyelviségében legitimálni igyekszik. Ezért „a spekulatív létstruktúra [gondolata], melyen a hermeneutika alapul”, Gadamer fő művének az abszolút gravitációs pontját képezi.

³² Vö. „A játék fogalma”, valamint „A képződménnyé való átváltozás és a totális közvetítés” című szakaszokkal: *IM*, 133–153. A bemutatás (*Darstellung*) fogalma a műalkotás gadameri ontológiájának egyik központi fogalma, mindenekelőtt azonban a játék létmódját nevezi meg: „A játék valóban arra korlátozódik, hogy megmutatkozzék. Létmódja tehát az önmegmutatás-önbemutatás (*Selbstdarstellung*).” (*IM*, 139.)

³³ *IM*, 526. (Kiemelések – Ny. M.)

³⁴ Uo. 514.

Végül Gadamer habilitációs írása és az *Igazság és módszer* közti összefüggések tekintetében egy további észrevételt szeretnék tenni. A 1931-es írás egyik alapvető előfeltevése az, hogy „az teszi Platón szókratikusát és Szókratészt azzá az alakká, akiben Platón a maga saját filozófiai intencióit kimondja, hogy Platón irodalmi munkássága Szókratésznek az irodalmi tevékenységet egészében mellőző és dogmatizmustól mentes egzisztenciáját ismétli meg irodalmi kifejezettségben. [...] [Platón dialógusait] csak akkor értjük meg saját intenciójukban – írja Gadamer –, ha a filozófus egzisztenciaideáljába, *a tiszta teóriában folytatott életbe* való bevezetéseként értjük őket.”³⁵ Ami Gadamerrel illeti, számára a platóni Szókratész dialógusai nyilvánvalóan nem e régi életideál valamiféle arisztokratikus előnyben részesítése miatt, s még kevésbé – különösen 1931-ben – a szellemtudományok „tudományos” mivoltának legitimálási szándékát szem előtt tartva szolgáltak példaképpül. E példaképszerűség okát másutt, nevezetesen abban kell keresnünk, hogy legalábbis a korai Gadamer szemében Platón egész életműve alapjaiban politikai indíttatású: „[...] a filozófus egzisztenciaeszménye nem államon kívüli”.³⁶ Platón csak azért tér rá „*a filozófia kerülőútvárára*” (*Umweg der Philosophie*) – miként Gadamer fogalmaz –, mert Szókratészben ismeri fel azt az egzisztenciaeszményt, amely „valóra váltja a valódi politikai feladatot”, tudniillik egy új állam alapítását – *a nevelés államát* –, mely egy igazi állam felépítésére képes embereket nevel.³⁷ Az a mód tehát, ahogyan Szókratész műveli a teóriát, elsőrendű politikai jelentőséggel bír Gadamer Platónja s így maga Gadamer számára is. Ennyiben a *Platón dialektikus etikája* címmel Gadamer nem azt akarja mondani, hogy „Platón etikája dialektikus”, hanem sokkal inkább azt, hogy *Platón etikája magában a dialektikában rejlik – ahogyan politikája is*.

Ezzel szemben az 1960-ban megjelenő *Igazság és módszerben* ez a politikai jelentőség annak ellenére sem domborodik ki a maga súlyával, hogy a képzés, a játék és a (tárgyfeltáró) beszélgetés fogalmai egészében áthatják a művet, s ugyancsak előtérbe kerül a szellemtudományok emberképző, emberformáló teljesítménye is. Pedig e gadameri fogalmak társadalomkritikai töltete nem kevésbé aktuális a mai korban sem, amennyiben egy „hermeneutikai közösség” eszményének irányába mutatnak, szemben akár az „osztály nélküli társadalom” eszményével, akár az atomizált individuumok által alkotott, többnyire csak a legalitás mentén integrálódó „társadalom” valóságával. Talán ennek a politikai jelentőségnek az egyértelművé tételében jelölhető meg az a többlet, amelyet az *Igazság és módszernek* a szerző korai írásai fényében való olvasata nyújthat.

³⁵ *GW* 5, 5. (Kiemelés – Ny. M.)

³⁶ Uo. 5–6.

³⁷ Uo. 6.